

Revista de Historia de la Psicología
1988, Vol. 9, Núm. 4 págs. 415-454

PARA UNA DEFINICION DE "ASOCIACIONISMO". UNA INVESTIGACION HISTORICA DE LAS LIMITACIONES EN EL USO DE LA ASOCIACION¹ .

J.C. SANCHEZ GONZALEZ
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

Abstract

The usual view of associationism as a historically victorious, uniform school, with clear and well-based principles that solve the complete association issue, is untrue.

This view (that of Boring and Warren), compared with the clear disagreement between "associationists" cause confusion in the historical analysis.

¹ El presente trabajo ha resultado posible gracias a la concesión, por parte de la Universidad de Oviedo, de una beca-colaboración para el bienio de doctorado 1987-89, y forma parte de un programa más amplio de investigación conceptual en Historia de la Psicología, elaborado bajo la dirección del Prof. Tomás R. Fernández. A él debo agradecer las líneas maestras del enfoque de este artículo.

We have been looking for the criteria to clarify the foundation and trajectory of associationism. It has been found in Aristotle (a non-associationist) the recognition of two distinct and irreducible planes: the automatic, passive (that of association) and the active (which generates association). Associationism tries to reduce the active plane in favor of the passive, making an absolute principle of the automatic cohesion of the association, as in Newton's cosmos. Hume, Hartley and James Mill are its strict defenders. Followed by its denial fed by Scottish and Kantian philosophies. Brown, J.S. Mill and Bain contribute to return towards a double system similar to that of Aristotle. J. Ward makes the final criticism, declaring himself anti-associationist. Associationism can only be understood as a phase of this dialectic, at the heart of the British tradition. The defense and use of association survives associationism and takes full meaning outside it.

Resumen

La concepción tradicional del asociacionismo como escuela uniforme, históricamente victoriosa, de principios firmes y claros que resuelven todo el tema de la asociación, es falsa.

Esta visión, propia de Boring o Warren, frente a las evidentes discrepancias entre "asociacionistas", producen confusión en el análisis histórico.

Se han buscado criterios para esclarecer la fundación y trayectoria del asociacionismo. Se ha encontrado en Aristóteles (que no es asociacionista) el reconocimiento de dos planos distintos e irreducibles: el automático, pasivo (propio de la asociación), y el activo (que genera la asociación). El asociacionismo pretende la reducción del plano activo por el pasivo, haciendo de la asociación principio de cohesión automático y absoluto, a imagen del cosmos newtoniano. Hume, Hartley y J. Mill son sus defensores estrictos. Luego comienza su negación, alimentada por las filosofías escocesa y kantiana. Brown, J.S. Mill y Bain contribuyen al regreso un sistema doble, similar al de Aristóteles. J. Ward realiza la crítica final, autodeclarándose anti-asociacionista. El asociacionismo sólo puede entenderse como fase de esta dialéctica, en el seno de la tradición británica. La defensa y uso de la asociación sobrevive al asociacionismo y cobra sentido pleno fuera de él.

1.DISCREPANCIAS EN LA INTERPRETACION HISTORICA DEL ASOCIACIONISMO

En buena parte de las obras de la historia de la psicología, tanto tradicionales -Klemm (1919, Warren (1921), Boring (1980)-, como recientes -Watson (1978), Sahakian (1982)- ,encontramos una tendencia a envolver el término "asociación" en el término "asociacionismo", aparentemente más claro, más estructurado, gracias al esfuerzo histórico que el asociacionismo habría realizado para convertir lo que era un simple fenómeno -la asociación- en un principio metodológico y teórico fundamental, si no el primero, de la psicología.

Desde dicho enfoque, el asociacionismo tiende a parecer no sólo una escuela, sino una larga y exitosa tradición donde cada nuevo autor añade sus aportaciones para el progreso de la "teoría" de una forma tan lineal y acumulativa que se diría el único modo de progreso posible hacia el análisis del contenido.

Así, Boring ha estructurado su interpretación de la historia de la Psicología Experimental bajo este supuesto: que "el asociacionismo y empirismo británico fueron la base para la nueva psicología científica" (1980, p.269), y reconociendo a Wundt como "el fundador", lo adscribe, como es bien sabido, a la tradición anglosajona y defiende la Química Mental como componente definitorio de la psicología wundtiana:

"Después de James Mill, sus afirmaciones extremas relacionadas con los compuestos mentales se atenuaron un poco a manos de John Stuart Mill y otros, hasta que Wundt, en la década de 1870 tomó el principio y lo convirtió en un tipo más sofisticado de su nueva psicología (en cierto sentido la más básica de todas)" (op.cit., p.227).

Hablando de la combinación de ideas en Locke, dice:

"Esta noción de la combinación y análisis mental es muy importante, ya que es el comienzo de la "química mental" que caracteriza al asociacionismo, el cual es la base de la tradición wundtiana y está en el fondo de las controversias posteriores sobre el análisis de los elementos." (op.cit., p.196).

Por supuesto, después de la obra de Blumenthal (1975, 1979, 1980), el Wundt descrito por Boring resulta inaceptable. Hemos

aprendido que el "padre fundador" se insertaba en la tradición alemana que desde Leibniz venía siendo oponente del empirismo británico.

Pero aunque Wundt haya sido rescatado del "mito de los orígenes" elaborado por la historiografía anglosajona, la interpretación del asociacionismo permanece ligada a esta visión unilateral que en no pocas ocasiones se conforma con enumerar las leyes del asociacionismo que unos y otros autores han propuesto, como si el simple hecho de proponer o aceptar leyes de asociación constituyese la seña de identidad del asociacionismo.

Pues bien, Wundt no negó la asociación, pero no fue asociacionista precisamente en virtud de los principios que en su sistema envolvían la asociación y la regulaban, principios relacionados con la tradición kantiana e incluso con Schopenhauer.

Así lo veía Brett (1963) en su clásica historia de la Psicología. Frente a la visión que Boring tiene de cómo y sobre qué bases fundó Wundt la psicología, Brett establecía ya entonces ciertas dudas sobre la univocidad y contundencia del asociacionismo:

"Los elementos de Wundt, las sensaciones y los sentimientos, tienen poco que ver con las sensaciones discretas de Locke. La vida psíquica de un individuo no está constituida por encuentros y separaciones de ideas, sino que es una creación perpetua; depende de una actividad llamada síntesis creadora. La voluntad es la actividad fundamental que mantiene el flujo de la conciencia." (op.cit., p. 183).

Con este ejemplo a propósito de Wundt queda claro que la interpretación de segmentos fundamentales de la historia de la psicología depende del alcance y del sentido que se confiera al asociacionismo. En este caso, además, queda patente que resulta inadecuado etiquetar a un autor de "asociacionista" por el simple hecho de que haya reconocido y usado principios de asociación. Incluso dentro de la serie de autores que tradicionalmente se han considerado más cercanos a un punto de vista asociacionista (Locke, Berkeley, Hume, Hartley, Brown, James Mill, John Stuart Mill, Bain, Spencer, Ebbinghaus, Pavlov, Watson, entre otros), el hecho de que hayan utilizado la palabra "asociación", o incluso hayan declarado su intención de reconstruir la vida mental o conductual completa a través de las "leyes de la asociación", no nos ayuda a esclarecer sus diferencias, y los historiadores que adscriben a la escuela asociacionista a todos ellos con el mismo derecho, están obviando las diferencias para privilegiar la conciencia.

Según se tome una u otra perspectiva se tiende a obtener interpretaciones antagónicas de la historia de la psicología; por lo tanto, la decisión es relevante.

Evidentemente, si buscamos *un criterio alternativo* que nos ayude a decidir si un autor es o no asociacionista, o al menos en qué grado lo es, acabaremos por tener que enfrentar la pregunta real: ¿qué es el asociacionismo?.

Desde el punto de vista crítico que aquí se intenta mantener (a saber, rechazando la definición tautológica de que asociacionista es el que hace uso de la asociación), parece que cabe distinguir *dos formas de abordar el tema* de la asociación en la historia: o bien centramos nuestro interés en la figura -la asociación, las leyes- renunciando a examinar si hay un fondo que las matiza y presuponiendo un cuerpo teórico definitivo al que todas las figuras han ido contribuyendo. O bien tratamos de insertar cada figura en su fondo correspondiente sin prejuzgarlo irrelevante. En el primer caso aparecerá una historia lineal donde la visión que tenemos del presente sirve para entresacar las "anticipaciones" y "presentimientos" de cada una de las obras antiguas.

En el segundo caso aparece el sistema de problemas conjugados (cercano a las "prescripciones" de Watson, 1978) típico de la psicología (análisis-síntesis; acto-contenido; actividad-pasividad; sensación-percepción; mecanicismo-vitalismo...) como red de la que el asociacionismo representa una configuración particular, y en concreto una configuración límite por su tendencia a reducir en cada par un término al otro.

A la primera especie, ya lo hemos visto, pertenece Boring, y especialmente Warren, que en su clásica *Historia de la Psicología de la Asociación* establece un proceso según el cual la psicología asociacionista, desde Platón y Aristóteles crece hasta alcanzar la culminación de su fase más pura en Bain, para tomar después nuevos caminos con el evolucionismo y con la psicología experimental.

W. Sahakian, por su parte, establece una periodización del asociacionismo donde los empiristas ingleses serían el primer estadio; el segundo lo formarían Hartley junto con Brown y J. Mill. El tercero incluye a John Stuart Mill y Bain, abriéndose el cuarto con Spencer.

Pues bien, frente a estas *interpretaciones continuistas*, las razones para reconocer importantes discontinuidades son cada vez más evidentes

y reconocidas por más autores. Basta con profundizar en las tradiciones que aparentemente entran a enriquecer y completar el sistema asociacionista para que el luminoso programa se nos oscurezca inmediatamente. Basta profundizar en el fondo, dejando a un lado las figuras (la catalogación de las leyes de asociación en cada caso), para encontrar que los principios asociacionistas defendidos inicialmente por Hume, Hartley o James Mill son criticados en aspectos fundamentales por John Stuart Mill y muy especialmente por Alexander Bain, pero la inspiración para estas "correcciones" se encuentra en tradiciones opuestas a la asociacionista.

Pero si bien son varios los historiadores que advierten la necesidad de introducir *criterios de corte*, de discontinuidad, sobre las versiones continuistas, difícilmente podemos encontrar en ellos una versión alternativa sobre el significado del asociacionismo.

Recorramos algunas de las opiniones vertidas en los tratados de historia como muestra de esta tensión entre los indicios de corte y la inercia de la interpretación continuista.

En la obra de Murphy y Kovach (1972) aparece una perspectiva cercana a la que aquí se intentará defender. Para ellos, el sistema asociacionista, cuyo principal promotor es Hartley, resulta ser tan sólo *una parte de la dialéctica interna que mantiene la propia tradición británica*. Apenas puede hablarse de un asociacionismo, en sí, que haya podido llevar a cabo su programa. El asociacionismo tal como lo formula Hume o Hartley por un lado, y la filosofía escocesa por otro, serían las dos fases básicas de esta dialéctica interna a la propia tradición británica, y consideran a Brown, no como un original continuador del asociacionismo, sino como el punto donde ambas tradiciones se funden. A mediados del XIX el sistema escocés y el asociacionismo se habrían pedido prestadas tantas cosas que resultaría difícil decir dónde empieza uno y dónde acaba el otro. En este momento ya no se puede considerar que existan como sistemas consistentes. La ascendencia escocesa de Bain es aquí un factor a tener muy en cuenta.

La *beligerancia antiasociacionista de la filosofía escocesa* es destacada por Klein (1970); y Murray (1983) reconoce a Bain como *un sintetizador de las dos tradiciones*, a la vez que se esfuerza en distinguir a Locke de Hume y Hartley puesto que Locke no habría pretendido reducir todo fenómeno a asociación.

Watson (1978) en cambio parece acercarse más a la postura continuista, aunque de forma poco explícita. Aunque reconoce rupturas, tales como la existencia de factores no-asociacionistas en Bain y la emancipación de J.S. Mill respecto del rígido atomismo de su padre, no puede ofrecernos un juicio comprensivo de estos hechos, de manera que lo no-asociacionista que hay en Bain queda descalificado como un paso atrás (por ejemplo, cuando Bain exige algo más que asociaciones para dar cuenta de la novedad que aparece en las "asociaciones constructivas") y entre los dos Mill entiende que el hijo, aunque superior para la historia del pensamiento, fue menos influyente como psicólogo.

Otra de las ambiguas afirmaciones de Watson al respecto, indica que "después de Bain la asociación vivirá todavía, pero no bajo su vieja bandera" (op. cit., p.218). El que la asociación tiene larga vida en psicología, cualquiera que sea el enfoque, parece evidente; pero tal vez Watson se refiere a la pervivencia de la inspiración asociacionista una vez acabada la fase preexperimental. En todo caso, estamos de nuevo ante el problema de comprender qué hay y qué deja de haber de asociacionismo en las psicologías de los últimos cien años, y la pregunta encierra otra vez la necesidad de clarificar históricamente los rasgos del asociacionismo.

Para G. Humphrey (1978), la influencia de los planteamientos asociacionistas permaneció con el advenimiento de la psicología experimental a través de Ebbinghaus, aunque muy debilitado por el impacto de las críticas de los autores de las "Nuevas Síntesis" (en expresión de Brett) como James Ward, Stout, Adamson o W. James.

"El trabajo de Ebbinghaus sobre la memoria debe mencionarse como experimento clásico sobre la asociación... Es ejemplo de las metas más modestas que la psicología experimental comenzó a proponerse a sí misma cuando empezaron a ser motivo de sospecha las grandilocuentes declaraciones del asociacionismo." (op. cit., p. 26).

Simultáneamente Humphrey sostiene que en los orígenes del conductismo (Pavlov, Watson) es donde se encuentran los trabajos y planteamientos que representan la forma típica del asociacionismo de la época.

Los componentes que aquí pueden ser considerados asociacionistas son bien conocidos: atomismo (reflejos condicionados) que implica la construcción del comportamiento por sumación algebraica de estos elementos simples y la reinstalación del elemento-unidad en cada caso, y

un mecanicismo general en la visión del sistema, proclive a acabar identificando la asociación fenoménica (de estímulos y respuestas) con los procesos neurofisiológicos correlativos, como por ejemplo las excitaciones e inhibiciones corticales en Pavlov o los movimientos debidos a la acción de los músculos en Watson.

Frente a la caracterización de revolución conceptual del momento, Humphrey razona que si efectivamente estos presupuestos de trabajo estaban presentes, al igual que lo estuvieron en la época preexperimental, es de esperar que la historia se repita:

"... era de esperarse que se desarrollaran en términos experimentalistas y sujetos a verificación las mismas críticas al asociacionismo que se habían hecho antes en relación con la teoría no experimental. En cierta medida fue lo que ocurrió." (op. cit., p. 29).

Aparecieron inmediatamente las críticas experimentales de autores como Bradley (el fenómeno mental originario no se reinstala durante la asociación); Lashley (los elementos de la conducta adaptativa no son productos inmodificados de la estimulación sensorial); Lewin, Bradley, Adamson (las asociaciones no se producen de forma completamente pasiva puesto que experimentalmente se demuestra que sin un contexto motivacional en muchos casos no se llega a dar la asociación); Köhler (el estímulo es básicamente relacional).

Cuando examinemos las críticas de la tradición escocesa sobre el programa asociacionista y las críticas finales de los autores de las "Nuevas Síntesis" comprobaremos su parecido con éstas experimentales, señal de que los problemas conceptuales son en psicología longevos y recalcitrantes y especialmente adaptados a sobrevivir cuando los fusilan.

Para Humphrey:

"Lo más notable es que los autores no parecen haber advertido la correspondencia de las críticas en la mayor parte de los casos. Esto hace pensar que las dificultades son reales e inherentes a la naturaleza de las psicologías asociativas de cualquier clase y no al método particular de la psicología, ya sea analítico-introspectivo o experimental-objetivo." (op. cit., p.38).

Los historiadores proclives a una visión positivista han tendido a identificar la asociación con lo metodológicamente propio de la psicología una vez que parecen objetivarse operacionalmente sus viejos principios,

mientras que los principios antiasociacionistas quedan relegados al ámbito, primero inmanejable, después irrelevante, de lo mental.

El resultado de todo este conjunto de operaciones sobre la historia acaba presentándose una perspectiva de la escuela asociacionista más clara de lo que, por supuesto, no acaba con Watson. La *investigación actual en aprendizaje* discute aspectos de la vieja oposición entre principios asociacionistas / no asociacionistas cuando, por ejemplo, utiliza el concepto de "asociación selectiva", contradictorio en los términos desde un punto de vista estrictamente asociacionista.

Algo similar sucede en *psicología cognitiva* con conceptos tales como procesamiento automático frente a procesamiento controlado, cuyo trasfondo, como veremos, se encuentra ya en Aristóteles y recorre nuestro tema a través de los pares mecánico/voluntario; actividad/pasividad.

Entre nosotros, y desde una perspectiva más amplia que atiende a la identificación y descripción gnoseológica del campo de la psicología, J. B. Fuentes Ortega (1985) ha señalado la tradición empirista-asociacionista como contexto histórico de la actual psicología del aprendizaje -paradigmáticamente la skinneriana-, la cual se describe a su vez como contexto determinante de la psicología.

Con todo lo anterior es posible constatar un conjunto de hechos y problemas históricos sobre los que se instala este trabajo:

- a) La evidente importancia y recurrencia histórica de una forma de hacer psicología que tiene que ver con el "asociacionismo".
- b) Las discrepancias sobre el alcance, ubicación histórica y definición de lo que sea "asociacionismo".
- c) La dificultad que los asociacionistas encuentran en realizar con total congruencia sus postulados, y la analogía entre críticas experimentales y preexperimentales.

Lejos de pretender una revisión exhaustiva, nuestro objetivo será detenernos en aquellos momentos históricos más relevantes para la identificación de criterios que nos permitan una mejor comprensión del programa asociacionista.

Comenzaremos con Aristóteles, porque precisamente en él se plantea por primera vez y con notable rigor el marco de problemas de los que la psicología posterior no parece haber podido zafarse, esto es, un

doble plano en la comprensión del "alma", donde el contenido y el acto se presentan como aspectos opuestos pero irreductibles.

Buscaremos después la inspiración para el programa asociacionista en Newton, su formulación en Hume y Hartley, y la progresiva heterodoxia, alentada por la escuela escocesa y por la filosofía kantiana, de J.S. Mill y Bain (en quien influirá W.Hamilton, el aristotélico más destacado de la época). El contraste entre Bain y James Ward nos ayudará a identificar las últimas exigencias del programa asociacionista, de las que Bain no se habría podido librar.

2. LOS DOS PLANOS DEL RECUERDO EN ARISTOTELES

La oposición entre un *nivel activo* (en cuanto acto guiado por un sujeto operatorio) y un *nivel pasivo* (en cuanto contenido fenoménico que se presenta ya en términos y relaciones -asociaciones- relativamente automáticas o independientes del sujeto, pero sobre las cuales éste actúa), se encuentra planteada en Aristóteles bajo la forma de una *síntesis*, ciertamente problemática, pero *ineludible*.

Tal distinción aparece referida a la investigación de los fenómenos del recuerdo, que divide en *Memoria* y *Reminiscencia*, y que están contenidos en los Tratados Breves de Historia Natural.

La memoria es un estado que resulta al "fijarse" una sensación o un juicio; es una posesión.

"Por lo tanto, la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino una afección de uno de los dos cuando ha pasado el tiempo". (op. cit., 449b25).

"Por lo tanto, queda dicho qué es memoria y el recordar: la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es imagen." (op. cit., 451a16).

La dimensión temporal es básica: sobre la existencia del olvido se asienta la reminiscencia como búsqueda activa de la imagen (op. cit., 453a15) que no tenemos presente ahora, pero que podemos encontrar gracias a que las afecciones no se encuentran completamente aisladas, sino asociadas, es decir, que existe entre ellas cierto principio de

cohesión gracias al cual unas se siguen naturalmente (semejanza) o por hábito (contigüidad) de las otras.

"Se produce la reminiscencia porque un proceso tiene lugar naturalmente después de otro. Si ello ocurre necesariamente es evidente que cuando uno se vea afectado por el primero, se verá afectado también por el segundo. Pero si no es necesariamente sino habitualmente, se verá afectado por tal proceso las más de las veces." (op. cit., 451b10).

El ejercicio del recuerdo, la reminiscencia, consiste en una búsqueda activa de estas secuencias gracias a que conocemos de alguna manera los principios de relación y los segmentos de la secuencia que a priori tienen más probabilidad de suscitar el recuerdo que buscamos:

"Por lo tanto, cuando rememoramos, nos vemos afectados por algunos de los procesos anteriores al que tratamos de recordar, hasta que experimentamos aquél tras el cual acostumbra a aparecer. Por ello vamos en busca de la secuencia tras reflexionar a partir de lo presente o de algo diferente, o de lo semejante u opuesto o próximo." (op. cit., 451b16).

Con esto tenemos que la reminiscencia es "como una especie de inferencia" (op. cit., 453a10) exclusiva del hombre, mientras que los animales sí participan en cambio de la facultad de recordar.

Esto significa que la reminiscencia es un proceso orientado, porque de alguna manera sabe lo que está buscando, sabe aproximadamente dónde buscarlo y sabe reglas para dirigir económicamente la búsqueda (recuérdese el caso de los oradores, donde las reglas para la búsqueda se optimizan cuando se coordinan con reglas previas para la estructuración de los contenidos que han de recordar). Este superior nivel de complejidad de la reminiscencia lo expresa así Aristóteles:

"Es preciso, asimismo, que la reminiscencia se produzca por haber un principio más importante que aquél por el que se aprende." (op. cit., 451b9).

Aristóteles nos entrega así el esbozo de un sistema de doble plano en el que, podríamos decir, se contempla tanto el *contenido* como el *acto*, y donde la asociación tiene el papel de garantizar la cohesión entre las afecciones y, consecuentemente, de hacer posible la reminiscencia.

La discusión sobre las leyes asociativas es la catalogación de las formas en que esta cohesión se produce y es, respecto de lo que aquí estamos considerando, secundaria. En todo caso parece que Aristóteles toma en cuenta dos principios de asociación; uno "formal", según el cual algunos procesos se asocian naturalmente en la memoria; otro "material", que surgiría de ser afectado por dos objetos cualesquiera en contigüidad espacio-temporal, es decir, que surge del hábito.

Lo cierto es que finalmente y, como fenómeno, la asociación se presenta como el *principio relacional de un proceso relativamente automático*:

"El motivo es que se pasa rápidamente de una cosa a otra, como por ejemplo, de "leche" a "blanco", de "blanco" a "niebla" y de ésta a "húmedo", por lo que uno se acuerda del "otoño", la estación que estaba buscando." (op. cit., 452a10).

Este automatismo puede dar cuenta de la memoria, pero no de la reminiscencia, porque ésta debe ser generada por el sujeto.

La reminiscencia, pues, queda planteada como un aspecto no automático, activo, dirigido, de un proceso general que incluye además un plano relativamente automático. La asociación es el principio regulador de este automatismo.

Considérese además que *el automatismo es aquí abstracto*, es decir, que no establece analogía alguna con máquinas, artilugios, microcosmos de partículas, etc. Por ello, tampoco se ve obligado a someter a "los elementos", fenoménicamente presentados, a requisitos de clase lógica, como evidencia, por ejemplo, al citar en la secuencia dos elementos de amplitud lógica tan distinta como "leche" y "húmedo".

Para Aristóteles, pues, parece que lo esencial de estas afecciones o elementos, en tanto que forman parte de una secuencia, es precisamente el aparecer como conjugados en la relación de asociación: "leche" y "blanco" son elementos porque "leche" sigue a "blanco" en una secuencia, del mismo modo que podrían serlo "blanco" y "Estagira entera a la luz de Abril", aún cuando este último elemento resulta, evidentemente, susceptible de descomposición o análisis.

En definitiva, y por lo que respecta a Aristóteles, podemos concluir que nos lega un planteamiento escueto y exhaustivo del problema que define la polémica histórica entre asociacionistas y antiasociacionistas, y

que consiste en dejar sentada la existencia de dos planos, uno activo, propio del concepto de "sujeto" y que caracteriza el campo de la reminiscencia. Otro, por el contrario, pasivo, propio del concepto de asociación y que caracteriza el campo de la memoria.

Al menos para el caso del hombre, estos dos planos quedan como irreductibles y complementarios. La asociación tiene un sentido automático abstracto, y se describe como fenómeno sin identificarla con concepciones mecánicas concretas derivadas de máquinas o cosmovisiones. Por lo tanto está libre de las exigencias que plantea una teoría de los elementos-átomo mentales.

La asociación es por lo tanto una parte del sistema, nunca el sistema entero. Aristóteles se presenta así como psicólogo de la asociación, pero no es un asociacionista, puesto que no acepta la posibilidad de reducción del plano activo al plano automático, característica sobresaliente del asociacionismo, según se verá.

Por ello, frente a la tesis de Warren (1921) de que el trabajo de Aristóteles supone el punto de partida del asociacionismo, entendemos que, además de introducir seriamente la asociación como concepto, introduce el criterio para evitar que se convierta en El concepto. En este sentido es un asociacionista.

Por lo demás, y teniendo en cuenta que Aristóteles es un vitalista -entendiendo vitalismo como un punto de equilibrio entre espiritualismo y mecanicismo-, lo sorprendente no parece nuestra conclusión, sino la de Warren. Para Aristóteles la vida no es un fenómeno mecánico.

3. LA INSPIRACION NEWTONIANA DE HUME Y HARTLEY; LA FUNDACION DEL PROGRAMA ASOCIACIONISTA.

La obra de Descartes funda en la Edad Moderna la *tradición mecanicista*. Con ella, los fenómenos de la vida tienden a ser comprendidos bajo esquemas conceptuales propios de aquellos desarrollos de las ciencias físicas que en cada época parecen ofrecer una mayor potencia explicativa.

El modelo concreto de Descartes pronto quedó caduco, porque era incluso inapropiado para la física (incapaz de explicar las órbitas

planetarias, la gravedad, el choque, la propagación de la luz, etc.), pero la sugestiva idea de urdir una cosmovisión que basada en unos pocos principios matemáticos y mecánicos explicase todos los niveles de la realidad, no hizo más que comenzar.

Su mecanicismo fisiológico supone una oposición frontal a Aristóteles en cuanto que *retira todos los principios de organización inmanente del animal*, reduciéndolo a la condición de máquina cuyas partes se encuentran bien diseñadas, ensambladas, y dispuestas para reaccionar con objeto de cumplir una serie de fines que al animal, como máquina, le son totalmente ajenos.

La *idea de alma* le resulta totalmente inservible porque toda la previsión, toda la teleología y toda la funcionalidad están en Dios como principios para la organización de Su jardín de ingenios hidráulicos.

Las contradicciones de un sistema así, según destaca G. Canguilhem (1975) en su historia de la formación del concepto reflejo, aparecen ya en ciertas partes del sistema cartesiano:

"Ahora bien, lo que debería deducirse de una física del cuerpo humano, a saber, la determinación de la utilidad vital, nunca ha dejado de estar presente en los principios. Se ha visto cómo en el *Traité de l'homme*, Descartes introduce la referencia a los instintos de nuestra naturaleza y la distinción de lo deseable y lo perjudicial para definir ciertos movimientos exteriores ligados, aunque sean distintos, a las pasiones del alma, de manera que una especie de valoración vital sigue estando presente en la valoración de los movimientos que no deberían ser, según el proyecto inicial de explicación general, más que efectos de las leyes de la materia" (op. cit., p.68).

La física de Newton fue tan superior a la de Descartes gracias a la superación de la noción básica de mundo extenso, lleno (donde el movimiento no podía ser otro que el torbellino) y a su sustitución por el par conjugado de partículas y espacio (en un proceso más complejo y penoso de lo que cabe imaginar, según se revela el trabajo de Solís, 1987), gracias al cual se podrá concebir la fuerza como *acción a distancia* y no únicamente como choque.

Las ambiciones explicativas de Newton fueron amplias, pero se cifieron mucho más a los campos que efectivamente forman hoy parte de la física. Las tentativas del propio Newton de extender la explicación mecánica a las ciencias de la vida no parecen comparables con las de

Descartes, y de hecho son pocos los textos en donde podemos encontrar sugerencias completamente explícitas. Normalmente, el programa de investigación al que Newton invita a sus contemporáneos se refiere a la Naturaleza en tanto que conjunto de cuerpos, como por ejemplo sucede en el prefacio de la primera edición de los Principia, de 1687, donde Newton (1982) explica:

"Me gustaría que pudiésemos deducir el resto de los fenómenos de la Naturaleza siguiendo el mismo tipo de razonamientos a partir de principios mecánicos. En efecto, muchas razones me inducen a sospechar que todos ellos pueden depender de ciertas fuerzas en cuya virtud las partículas de los cuerpos -por causas hasta hoy desconocidas- se ven mutuamente impelidas unas hacia otras y se mueven en figuras regulares, o son repelidas y se alejan unas de otras." (op. cit., p.200).

Pero el Escolio General añadido en la segunda edición de los Principia (1713), Newton hace una brevísimas, oscura y famosa incursión en la fisiología hablando de

"... cierto espíritu sutilísimo... por cuya fuerza y acción las partículas de los cuerpos se atraen unas a otras cuando se encuentran a escasa distancia..., y los miembros de los cuerpos animales se mueven a la orden de la voluntad propagada por las vibraciones de este espíritu, siguiendo los filamentos sólidos de los nervios, desde los órganos externos hasta el cerebro y desde el cerebro hasta los músculos." (op. cit., p. 817).

A lo largo de las Cuestiones de la Optica (1ª edición en 1704), Newton (1977) va delimitando la fisiología de las vibraciones que Hartley tratará de desarrollar expresamente:

"¿Acaso los movimientos excitados por la luz en el fondo del ojo no son de carácter vibratorio, habida cuenta de su perdurabilidad?" (De la Cuestión 16; op. cit., p.302).

"¿Acaso la visión no se realiza fundamentalmente por las vibraciones de dicho medio, excitadas en el fondo del ojo por los rayos de luz y trasportadas por los capilamentos sólidos, transparentes y uniformes de los nervios ópticos hasta el lugar de la sensación?" (De la Cuestión 23; op. cit., p.307).

"¿Acaso el movimiento animal no se debe a vibraciones de dicho medio, excitadas en el cerebro por el poder de la voluntad, y propagadas

por ahí a través de los capilamentos sólidos, transparentes y uniformes de los nervios hasta los músculos, a fin de contraerlos y dilatarlos?" (De la Cuestión 24; op. cit., p.307).

Esta mecanización de las transmisiones nerviosas coincide con Descartes en que *anula la sensibilidad*, el "alma" de los nervios, de manera que el cosmos físico del momento da cuenta de toda la "carne" animal justo hasta que aparece el obligado "pequeño sensorio", que está hecho a escala del sensorio divino:

"¿Cómo se siguen de la voluntad los movimientos del cuerpo y de dónde surgen los instintos de los animales? ¿No es el sensorio de los animales el lugar en que está presente la sustancia sensitiva y a donde son llevadas las formas sensibles de las cosas a través de los nervios y el cerebro, a fin de que sean allí percibidos por su presencia inmediata en dicha sustancia? Habiendo despachado estas cosas correctamente, ¿no se sigue de los fenómenos que hay un ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente, que ve íntimamente las cosas mismas en el espacio infinito, como si fuera en su sensorio, percibiéndolas plenamente y comprendiéndolas totalmente por su presencia inmediata en él? Lo que en nosotros percibe y siente, sin embargo, sólo ve y contempla las imágenes de estas cosas que son transportadas por los órganos de los sentidos hasta nuestros pequeños sensorios." (De la Cuestión 28; op. cit., p.320).

"Los órganos de los sentidos no tienen como misión permitir al alma la percepción de las imágenes de las cosas en el sensorio, sino tan sólo se limitan a llevarlas allí." (op. cit., p.348).

Tenemos pues en Newton una cosmovisión mecanicista consistente en átomos como partículas últimas que en medio del espacio se atraen y se repelen por obra de fuerzas.

La física del choque queda ya como un caso particular; la propagación del movimiento en un medio denso y continuo se realiza a través de vibraciones, y este es el caso del medio neuromuscular en tanto que cuerpo material.

Ciertamente estos principios no eran ni muchos ni los más adecuados para elaborar una psicofisiología, pero no estaban tan aislados como los encontramos en la obra del genio que no quería conjeturar hipótesis. Por el contrario, la tradición mecanicista sobrevivió al sistema concreto de Descartes y con el inconcebible impacto de Newton, comenzó

a ser la guía para la reconstrucción de todos los ámbitos del saber, incluido el teológico a través de la obra de Samuel Clarke (Rada, 1980).

Ahora bien, aunque se ha considerado la similitud que existe entre Descartes y Newton en cuanto que sus sistemas físicos tienden a extenderse como esquemas de explicación de otros ámbitos no físicos, es preciso establecer ahora una diferencia genérica, también fundamental, que contextualiza el origen del asociacionismo como tratamiento mecánico del problema epistemológico más importante de la época: el de la justificación del origen empírico del conocimiento por medio de la experiencia sensorial individual.

La tradición empirista británica, defensora de los métodos científicos inductivos desde Bacon, reacciona a las ideas innatas cartesianas con la obra de Locke. Así, Newton, a la vez que construye una ciencia física efectiva, que inspira una cosmovisión mecanicista, se adscribe a la declaración de principios del empirismo, defendiendo la inducción frente a la deducción en materia de ciencia.

La desconfianza en el poder absoluto de la deducción (visto el sistema cartesiano) se convierte a su vez en la desconfianza en una mente que contenga de forma innata ideas, en cuanto conocimiento positivo.

Las ideas, pues, deben tener un origen experiencial, pero en esta época las ideas son una categoría tanto del ámbito epistemológico como del psicológico, y su apariencia de "cosas" psicológicas se fortalece a medida que se desarrolla la obra empirista, puesto que se ponen en relación (a) con el sujeto particular (hasta Kant); (b) con las cualidades concretas de los objetos; (c) con los fenómenos de la sensación y la percepción.

La asociación se añade tardíamente a la obra de Locke, cuando éste ya había desarrollado toda una concepción empirista, pero *sintética* (en sentido más parecido al de Aristóteles que al de Hume), donde el sujeto (mente) se constituye en agente activo que opera con las ideas simples, puramente experienciales, para elaborar ideas complejas.

Para Locke, en el *Essay* (1690), siendo las ideas complejas un fruto de la experiencia, no son el resultado de una pura suma algebraica de ideas simples, y en esto, de nuevo, está más cerca de Kant que de Hume:

"En segundo lugar, la otra fuente con que la experiencia abastece de ideas al entendimiento, es la percepción de las operaciones de nuestra

mente dentro de nosotros, aplicada a las ideas que alcanza por los sentidos. Estas operaciones, cuando el alma las refleja y considera, deparan al entendimiento otra serie de ideas, las cuales no ha adquirido de las cosas externas.

... A esta fuente de ideas que cada hombre tiene en sí mismo, aunque no procede de la sensación, porque nada tiene que ver con los objetos externos... llamo "reflexión" (op. cit., p.121; Libro II, cap.I,4).

El empirismo de Locke, por lo tanto, no niega ciertos poderes activos (todo lo confusos que se quiera) para la elaboración de las ideas; únicamente afirma que no hay tales ideas si no hay experiencia. En este contexto, una teoría de la asociación tendrá un lugar similar al que Aristóteles le concedía. Por ello, es preciso distinguir bien la postura de Locke como distinta, y en este aspecto opuesta, a la que mantendrá Hume.

Efectivamente, para que aparezca el asociacionismo, como "ismo", es preciso algo más radical: *el programa mecanicista aplicado a las ideas*. Para ello, lo primero que hace Hume es *negar la diferencia cualitativa entre ideas simples y complejas*. La suposición de que todas las ideas complejas son divisibles en otras simples supone, en el Treatise (Hume, 1984), la fundación del *atomismo mental*:

"Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten división ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas y pueden dividirse en partes." (op. cit., p.87; p.2 orig.).

Ahora bien, el atomismo de Hume no se refiere únicamente al hecho de considerar como discretas e indivisibles las unidades de rango inferior (impresiones simples) porque ya en Locke, bajo el concepto de "ideas de sensación", encontramos esta perspectiva que pone de principio la necesidad de encontrar ciertos "datos básicos" de los que la mente se nutre y que se entienden como unidades discretas. Son las Ideas Simples de Locke:

"Las cuales, puesto que la mente, como se ha mostrado, no puede hacerlas por ningún medio, deben ser el producto de cosas que operan sobre la mente de un modo natural, y producen en ella percepciones a las que está ordenada y adaptada por la sabiduría y voluntad de nuestro Hacedor.

... Son productos naturales y regulares de cosas exteriores a nosotros... Así la idea de blancura o amargor, como está en la mente,

responde exactamente a la potencia que hay en el cuerpo para producir tal idea... " (op. cit., p.324; Libro IV, cap.IV.4).

Esta característica, la concepción de las unidades básicas o sensaciones como simples resulta una condición necesaria, pero no suficiente del asociacionismo; es más genérica que él, lo cruza históricamente para proyectarse como su último reducto en la batalla final que Bain sostendrá con James Ward y que Brett (1963) sintetiza así:

"Bain está dispuesto a llegar muy lejos en las concesiones (antiasociacionistas), pero en este punto no acepta discusiones. Para él la antigua idea de las sensaciones simples es esencialmente correcta. Admite que las sensaciones que alguna vez pensamos que eran simples son realmente complejas, pero ésto es sólo un problema de grado. No puede captar el sentido que tiene tratar una sensación como una función, como una operación viviente con un contenido infinitamente variable.

... También Spencer es culpable de esta falta, ya que se esforzó aún más que Bain por demostrar que el abandono del antiguo material era completo, pero se aferró, sin embargo, a métodos constructivos que sólo podían funcionar si se utilizaba este material antiguo." (op. cit., p.513).

Hemos dicho que la concepción del dato como recepción simple está a la base del atomismo de Hume, pero no es suficiente para comprender las pretensiones y el alcance del programa asociacionista. El asociacionismo está ligado a *la visión de todo el resto del contenido mental, sin excepción, como agregados de átomos que se unen pasivamente por obra de fuerzas asociativas.*

Puesto que nada distinto de los propios elementos y de las fuerzas interviene, las propiedades del agregado no difieren (no ofrecen más conocimiento de la suma de sus partes.

El peso de esta idea resulta abrumador en la famosa cita de James Mill que Boring (1980) recoge como ejemplo del "peligro persistente de una psicología filosófica, no supervisada por el control científico", como si la aplicación del método científico pudiese dignificar ideas inverosímiles:

"El ladrillo es una idea compleja, la argamasa es otra idea compleja; estas ideas, junto con las de posición y cantidad forman mi idea

de una pared. Mi idea de una tabla es una idea compleja, mi idea de un clavo es una idea compleja.

Estas, unidas con las mismas ideas de posición y cantidad, forman mi idea doble de un piso. En la misma forma, mis ideas complejas de vidrio, madera y otras, componen mi idea doble de la ventana; y estas ideas, unidas, componen mi idea de una casa, que está hecha de varias ideas.

¿Cuántas ideas complejas o dobles se unen en la idea de mobiliario? ¿Cuántas más en la idea de mercancía? ¿Cuántas más en la idea llamada Todo?" (op. cit., p.250).

El asociacionismo, en *sentido estricto*, llega exactamente hasta aquí. El paso que da John Stuart Mill reclamando cierta capacidad sintética bajo la fórmula de Química Mental es más bien una reorientación que una contribución al programa asociacionista tal como lo copia James Mill de las formulaciones originales de Hume y Hartley.

Pero regresemos ahora a ellos, una vez dadas estas referencias que tal vez nos ayuden a mirar las fases de la psicología de la asociación desde el punto de vista del contraste.

La fundación del atomismo por Hume supone pues varios trámites que aseguran (frente a Locke) la coherencia inicial del sistema mecanicista:

- a) Negar todo tipo de transición cualitativa entre impresiones e ideas, gracias a la hipótesis de la "copia débil".
- b) Negar todo tipo de transición cualitativa entre ideas simples y complejas, gracias al principio de la aditividad.
- c) Establecer la generalidad de la asociación para todo proceso mental.
- d) Convertir la asociación en principio explicativo del proceso (no en descripción del proceso), atribuyendo a su propia naturaleza (inanalizable) los criterios (las "fuerzas") por los cuales pueden llegar a unirse átomos o agregados de átomos.

La *negación de cualquier proceso sintético* a la hora de producir las ideas queda dicha en la primera página del Treatise:

"Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones". (op. cit., p.87; p.1 orig.)

"Todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente." (op. cit., p.81; p.4 orig.).

De nuevo aquí encontramos el contraste con Locke. Para Locke el conocimiento puede escalonarse en *sensitivo*, *intuitivo* y *demostrativo*. Podemos adscribir el primero al nivel "receptivo". Por medio de él conocemos la existencia de objetos particulares externos en tanto recibimos ideas procedentes de ellos y, como se ha visto antes, la correspondencia está garantizada por El Hacedor.

"Que la idea que recibimos de un objeto externo está en nuestra mente, es totalmente cierto; y también que éste es un conocimiento intuitivo..." (op.cit., p.312; Libro IV, cap.II,14).

Los conocimientos intuitivo y demostrativo, por el contrario, ya son *operatorios*, puesto que consisten en el descubrimiento de concordancia o no concordancia entre dos ideas. En el caso del intuitivo, ésto se lleva a cabo inmediatamente, pero en el demostrativo se consigue por mediación de otras ideas:

"En este siguiente grado de conocimiento (demostrativo) la mente percibe la concordancia o no concordancia de determinadas ideas, pero no de manera inmediata. La razón de por qué la mente no puede percibir pronto la concordancia o no concordancia de dos ideas, consiste en que aquellas ideas sobre cuya concordancia o no concordancia se hace la investigación, no pueden unirse por la mente para demostrarlo. En este caso, cuando la mente no puede reunir sus ideas para la comparación inmediata... es obligado servirse de la intervención de otras ideas para descubrir la concordancia o no concordancia que se busca; a ésto es a lo que llamamos "razonar"... " (op. cit., p.310; Libro IV, cap.II,2).

De nuevo, la concepción que Locke nos está mostrando de la mente es bien distinta a la de Hume. Para Locke, la mente, en tanto conocimiento, se construye por la operación sobre sus contenidos, no se reduce a ellos; más bien se alcanza en el juicio:

"... pero, puesto que nuestro conocimiento se funda y ejerce sólo sobre nuestras ideas, ¿no se seguirá de aquí que es susceptible de conformarse sólo a nuestras ideas; que donde nuestras ideas sean claras y distintas, u oscuras o confusas, nuestro conocimiento lo será también? Respondo que no. Pues, consistiendo nuestro conocimiento en la percepción de la concordancia o no concordancia de dos ideas

cualesquiera, su claridad u oscuridad consistirá en la claridad u oscuridad de aquella percepción, y no en la claridad u oscuridad de las ideas mismas." (op. cit., p.312; Libro IV, cap.II,15).

Sobre estas evidencias, Drever (1965) ha observado que aunque a Locke se le otorga con frecuencia la paternidad del asociacionismo, él mismo no hubiera reconocido a la criatura.

Brett, por su parte, ha caracterizado con precisión el contraste entre Locke y Hume. Para él, Hume no convierte la asociación en cierta forma de síntesis, sino más bien en un *sustituto de la actividad sintética*.

Pues bien, una vez que Hume ha postulado ya los elementos (impresiones) susceptibles de ser divididos o analizados hasta sus componentes últimos o sumados para elaborar productos complejos, sólo resta explicar, sin fingir hipótesis, el modo en que se combinan:

"Las cualidades de las que surge tal asociación, y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: semejanza, contigüidad en tiempo y causa y efecto.

... Estos son, por consiguiente, los principios de unión y cohesión entre nuestras ideas simples, y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con el que están unidas en la memoria. Hay aquí una especie de ATRACCION, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deben reducirse a las cualidades originarias de la naturaleza humana -cualidades que yo no pretendo explicar-" (op.cit., p.101; p.12 orig.).

Esta atracción sería una "fuerza suave" que subyace a las operaciones de la imaginación que de otra forma serían incomprensibles:

"Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, puesto que ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esta facultad; tenemos que mirarlo más bien como una fuerza suave que normalmente prevalece." (op.cit., p.98; p.10 orig.).

Hume distingue *memoria e imaginación*. Mientras que la memoria retiene con bastante vivacidad (y fidelidad al orden de aparición

original) la impresión que se tuvo en el pasado, en la imaginación se pierde esa vivacidad y aparece de forma tenue y lánguida; así que esta traviesa facultad puede unir y separar de nuevo las ideas simples "en la forma que le plazca". Por ello, sus operaciones parecerían inexplicables, y sería "impoible que las mismas ideas simples se unieran en ideas complejas -como suelen hacerlo- si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleve naturalmente a otra." (op.cit., p.98; p.10 orig.).

La asociación así surge de "ciertas cualidades" que ponen en orden lo que de otro modo sería el puro azar de la imaginación. Pero su proceder está prefijado por las cualidades de atracción natural entre las ideas. Las causas de la atracción son desconocidas y quedan oscuramente ubicadas en las cualidades originarias de la naturaleza humana.

El paralelismo entre Aristóteles y Hume en la concepción de la memoria, como facultad reproductiva, es evidente. En ambos casos se considera que el tren de imágenes es considerablemente fiel al original, al que representa la experiencia.

Pero en cambio difieren sintomáticamente respecto a aquella cualidad que, partiendo del fenómeno reproducido, es responsable de cierta forma de *abstracción* o *recombinación*. Aquí Hume parece retirar de la imaginación lo mínimo que se puede esperar de una facultad, a saber, que sepa hacer aquello para lo cual se ha inventado. A no ser porque la asociación se presenta ya como *garantía de objetividad* en los nuevos agregados que se forman a partir de ideas simples (porque gracias a ella una idea lleva naturalmente a otra que tiene objetivamente algo que ver con la primera), la imaginación, tal como nos la presenta Hume, tendría como actividad natural el delirio.

Así avanza Hume por el camino de atribuir a los objetos las cualidades que sólo son obtenidas por medio de la operación del sujeto.

Su proyecto es explicar la mente sin entrar en su actividad, considerándola un objeto que crece, más que un sistema de operaciones, de tal manera que extiende el carácter objetual-fenoménico (que podría desprenderse del lado del contenido en el esquema de Aristóteles o Locke) a la esencia misma de la mente.

Al reducir la función al mecanismo, Hume *suprime al sujeto*. Las operaciones quedan segregadas de su psicología y sustituidas por hechos que sencillamente suceden en la mente. El acto desaparece, sustituido por

estos *sucesos* que parecen tener lugar únicamente en el plano del contenido. No en vano habrá de ser la tradición aristotélica la que ofrezca el contexto para la psicología del acto de Brentano. Del mismo modo, y frente a la tradicional tendencia a relacionar asociacionismo y funcionalismo, este último se nos muestra aquí opuesto al programa de Hume.

La manera más general de caracterizar el plan del asociacionismo puede ser, entonces, ésta: "*objetualizar*" al sujeto. Para ello se diseña un sistema mecánico que haga aparecer lo que hasta Locke eran *actividades sintéticas* como *sucesos naturales*.

La mente objetualizada queda provocativamente descrita como un "montón" de percepciones relacionadas:

"... lo que llamamos mente no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones, y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad." (Treatise, p.344; p.207 orig.).

La *pretensión de generalidad del programa* (por lo demás un avance respecto a Descartes) se encuentra en la atribución a los animales del mismo tipo de naturaleza mental (referida al hábito) que los hombres:

"En cuanto a las acciones del primer tipo, afirmo que los animales proceden en base a un razonamiento que no es de suyo diferente, ni se basa en diferentes principios que el que aparece en la naturaleza humana." ((op.cit., p.307; p.176 orig.).

No merece la pena insistir en la influencia directa que la *teoría de las vibraciones de Newton*, de la cual ya hemos presentado algún fragmento, ejerció en Hartley a la hora de planear un modelo "psicofisiológico". La inspiración mecanicista se encuentra también en Hume, y aunque con un referente más bien cartesiano, ya encontramos el énfasis topológico que exige cualquier metáfora cerebral de la asociación:

"Observaré, por lo tanto, que como la mente tiene la facultad de suscitar cualquier idea que le plazca siempre que envía a los espíritus animales a la región del cerebro en que está situada esa idea, dichos espíritus suscitan la idea cuando corren justamente por las huellas adecuadas, agitando la célula que corresponde a la idea. Pero como los espíritus animales siguen raramente un movimiento recto y se tuercen naturalmente en algún grado a uno u otro lado, presentan por ello, al

tocar las ideas contiguas, otras ideas relacionadas en lugar de las que la mente deseaba presentar al principio." (op. cit., p.160; p.61 orig.).

Hartley planea el asociacionismo fisiológico desde una concepción mecánica de lo mental. Hume, en este sentido, hace lo mismo. Basta con descubrir un conjunto de unodades tales como lugares cerebrales excitados por espíritus animales, o sutiles vibraciones de las fibras nerviosas y aplicarles luego un esquema de interacción basado en la proximidad espacial, en la coincidencia temporal o en la repetición que produce "la costumbre", para tener un mecanismo fisiológico aparentemente análogo al mental.

Hartley, como Hume, concede a los animales un aparato similar al del hombre: tampoco ellos están desprovistos de percepción.

Tenemos así cerrado por el lado mental y corporal a la vez un sistema mecanicista tanto para los animales como para el hombre.

Una vez que hemos tratado de extraer la constelación de principios que forman el programa asociacionista estricto, podemos preguntar hasta qué punto se podrán llevar las explicaciones permaneciendo completamente fiel a dichos principios. No hace falta rastrear muy lejos del pinto de partida: el primero en enfrentarse al problema es el propio Hume.

El lector a menudo tiene la impresión de que Hume maneja continuamente un doble lenguaje. A pesar de la declaración de principios, cuando se entrega a la tarea de explicar, la mente recupera sus facultades.

No cabe extenderse más en esto, pero sí dejar constancia de las brechas por las que el sistema se resiente citando, al menos, dos.

Una: el contraste y la escisión entre, por un lado, los problemas insuperables del conocimiento y, por otro, la decidida eficacia cotidiana del hábito, es una confesión velada de que el sistema no puede fundamentar los principios de la acción como forma de conocimiento práctico.

Dos: la introducción de criterios reguladores de tendencia y orientación (placer/dolor; acercamiento/evitación), supone la entrada de aspectos afectivos y volitivos en la conciencia, y reduce el carácter rígido y discreto de aquellos átomos inicialmente impertérritos.

La evaluación que hace Brett (1963) es similar:

"A medida que la ley de asociación se hizo más precisa, los elementos asociados se hicieron menos rígidos y atómicos. Este proceso mejoró notablemente cuando se tuvo en cuenta la faz efectiva de la conciencia. Se hizo evidente que las disposiciones generales de la mente alteran mucho los objetos que, por lo común, se consideran "iguales". En resumen, Hume ve bajo nuevos aspectos el hecho de que toda ideación es, en parte, sentimiento; y el cambio constante de los contenidos es para la mente una comparación constante que da a cada estado un valor relativo a su antecedente." (op.cit., p.332).

De esta forma, los principios volitivos introducen un criterio funcional (la consecución del bien del organismo, aprendiendo en cada caso, no dado por dios) que, como se ha dicho, está tendiendo a romper los límites del atomismo y mecanicismo propios del programa declarado.

Ya en el momento de su fundación encontramos que el asociacionismo comienza a desviarse de su promesa, e inicia el proceso que más lo caracteriza y que resulta inherente a su propio punto de partida: su negación o, eufemísticamente, su "revisión".

Por el contrario, el destino de la asociación que, como hemos visto, arranca de Aristóteles, no exige la alianza inevitable con el asociacionismo: en cierto modo los problemas que las asociaciones (como fenómeno) plantean, sólo cobran profundidad a medida que se libran del asociacionismo, esto es, a medida que dejan de encubrir bajo una apariencia mecánica las causas mismas de la asociación.

Desde esta perspectiva, lo que van a hacer los "asociacionistas" del XIX, exceptuando a James Mill (cuya obra pertenece en espíritu a XVIII) es progresar en la introducción de elementos sintético-relacionales en el "plano perceptivo", y elementos motivacionales e intencionales en el "plano del movimiento".

Frente a la pasividad que Hume planteó como ideal, el camino ahora, a pesar de los lastres de la ideología asociacionista, tiende a la construcción de la *idea de actividad*.

4. LA ETAPA CRITICA Y LA NUEVA SINTESIS

4.1 La escuela escocesa, Kant y Hamilton

Las tradiciones de las que deriva la crítica a Hume y al sistema asociacionista son las filosofías kantiana y escocesa.

Lo que les unía era la necesidad de volver a fundar la posibilidad del conocimiento, y aunque la intención final era distinta, ya que los escoceses necesitaban fundamentar el conocimiento directo de Dios, el trámite de crítica a Hume era obligado.

La crítica, pues, en su acepción psicológica, debería ser una revisión de las condiciones según las cuales Hume había creído que actuaba la conciencia.

El prejuicio teológico imposibilitaba a Reid para instalarse en el nivel trascendental de Kant, de manera que su ataque a Hume se acercaba más a un obstinado empirismo de lo inmediato, avalado por el Sentido Común (exclusivo de los escoceses), que a una Crítica de la Razón. Por ésto insiste Drever (1965) en que la refutación escocesa de Hume era de carácter más psicológico que la kantiana, pero ambas presentaban un nivel común de empirismo, dado que partían de un hecho, mientras que Hume y los asociacionistas partían de una teoría.

Lo que era *inmediato* para Reid y su tradición (de acuerdo con la versión de un escocés ortodoxo, A. Seth, 1899), era *la conciencia actuando sintéticamente*, y su estrategia de refutación consistía en poner al descubierto todos los pasos incoherentes que Hume había dado en el tratamiento del entendimiento humano, y cuyo alarmante resultado, para el catolicismo general, era el escepticismo.

La acusación, ahora podemos verla como evidente, y supone la *crítica del atomismo*, es decir, la crítica a la concepción de unidades aisladas, incluso en el nivel de las impresiones. Llevando el argumento al límite, los escoceses muestran que de los átomos no se derivan las relaciones entre ideas que Hume introduce por medio de la semejanza, el contraste, las relaciones aritméticas y los grados de cualidad. Sus propios principios no le permitirían decir esto, pero de otra manera no hubiera podido dar un paso.

Observan además que Hume introduce ilegítimamente las ideas de espacio y tiempo como ideas de las que no hay una impresión. Seth utiliza este "desliz" humeano para atacar el supuesto aislamiento e independencia de las impresiones, puesto que cada momento del tiempo y cada punto del espacio se deben referir infinitamente a otros momentos y

lugares, de tal manera que no hay posibilidad de aislamiento atómico ni en la sensación misma.

Por el contrario, el supuesto básico de toda la tradición es que *la mente es incapaz de considerar un objeto por sí mismo*, de manera que cada objeto nos lleva más allá de él y nos fuerza a reconocer sus conexiones con otros objetos.

Así, Reid comienza directamente por el problema de la sensación considerada como unidad discreta y da completamente la vuelta al esquema defendiendo que estas unidades de sensación, en vez de ser la realidad última (los datos brutos, discretos) son únicamente *abstracciones* de la mente.

Esta declaración supone la negación completa del asociacionismo y la reubicación de la asociación en el viejo esquema no mecánico. Nuevamente se insiste en que sea la atención la que "focalice" y la conciencia la que reconozca los trenes de ideas asociadas. Brown, al que Brett juzga como un adversario inteligente de Hartley, *limita la generalidad de la asociación* de forma similar, por medio de un poder sintético que aporta la "Sugestión Relativa".

Tratándose de la filosofía escocesa, cada uno de estos poderes activos que operan a un nivel u otro sobre los contenidos de la conciencia, acaban siendo facultades. El peligro del concepto de facultad consiste en que una vez que se separa de su contexto crítico al asociacionismo (donde las ideas se coordinan pasiva y misteriosamente), las propias facultades pueden arrojar el mismo resultado de misterio, convirtiéndose en poderes tautológicos. Entonces los dos polos de una discusión histórica (con sentido) pueden aparecer, si perdemos de vista su dialéctica, absurdos.

Esto no debe hacernos perder la perspectiva de que el sentido más vivo del uso de las facultades por parte de la escuela escocesa es la crítica a Hume. Se constituyen en oposición a la homogeneidad y equivalencia de los procesos mecanicistas. El fondo del razonamiento es sencillo: si no puede ocurrir todo en la mente de un mismo modo mecánico, resulta que alguno de los modos del proceso debe ser distinto de algún otro. A cada uno de los modos se llama Facultad.

Como ha mostrado Young (1970) reivindicando el sentido histórico de la ridiculizada frenología, esta discusión es pertinente para la

historia de la localización de las funciones cerebrales a través de la versión neurológica de la psicología de las facultades, la frenología.

Pero es además síntoma de la intrincada red de influencias biográficas y necesidades conceptuales de esta etapa crítica al asociacionismo: Bain y Spencer estudiaron influenciados por la frenología; Bain mantuvo a lo largo de su vida posturas contrapuestas respecto a ella; llegó a aceptar en algún momento la localización frenológica y a buscar (en su libro sobre el carácter) la base cerebral de sus funciones (inteligencia, emoción y voluntad); como psicólogo, Bain acabó introduciendo algo parecido a las facultades.

La filosofía kantiana y la escocesa estaban, en lo general, muy de acuerdo sobre cómo procedía el conocimiento; no lo estaban tanto respecto de su alcance. La justificación de Kant de que una cosa no puede conocerse en sí misma debido a que todo lo que pertenece a la percepción sólo contiene relaciones, es precisamente lo que justifica para la filosofía escocesa (exceptuando a Stewart y Hamilton) el acceso a la realidad.

Para el ala más conservadora, la distinción entre fenómeno y noumeno no puede ser aceptada porque resultaría que nuestro conocimiento nos separaría de la realidad, cosa impropia del buen oficio de Dios. Los que fueron aliados ocasionales muestran ahora sus diferencias: para el Realismo escocés, tan malo es el escepticismo de Hume como el Relativismo de conocimiento de Kant y Hamilton (en palabras de Steh). El propio Bain, más influenciado aquí por Kant a través de Hamilton que por su tradición escocesa, también defenderá que no hay conocimiento de la cosa en sí, que el conocimiento es relacional.

El primer argumento escocés a propósito de esto no pondría nervioso a Kant: resulta que la naturaleza de nuestra percepción está en perfecta armonía con la naturaleza de las cosas.

El segundo argumento es más interesante: el particular puro no existe; no hay sustancia sin cualidades; no hay nada que conocer del noumeno si lo separamos de sus fenómenos.

Esta defensa de la religión natural es el aspecto más conservador de la filosofía escocesa. Sus razones son pragmáticas: si no se puede fundamentar la fe en la razón, con el paso del tiempo el agnosticismo se convertirá en ateísmo.

Hamilton, en la estela de Kant, había propuesto elevar un altar al dios desconocido, porque lo que no daba la razón había de suplementarlo *la creencia*. La creencia conlleva un *principio de voluntad* opuesto y complementario al propio acto intelectual. En la misma línea Bain incorporará la voluntad a su sistema psicológico, y concederá a la creencia (a través de la *doctrina de la credulidad primitiva*) el papel de reconciliar los aspectos sensoriales y motrices, subrayando la tendencia de toda idea a hacerse realidad.

En el lado intelectual, hecha la crítica al atomismo, las demás llegan en cascada: la idea de Hamilton de "*reconstrucción*" supone de nuevo una defensa de que en la conciencia, más que unidades hay que distinguir *fases*. Frente al concepto de sumación pasiva, Kant ya defendía que la mente se regula por sus propias actividades.

La filosofía kantiana (cuya importancia para la psicología a menudo infravalora), la tradición escocesa y Hamilton (que parece intentar un difícil equilibrio entre ambas), son tradiciones antiasociacionistas que, en conflicto con la obra y la ideología heredada de los asociacionistas, perfilan la paradójica entrega que la historia hará a Bain: un rompecabezas cuyas piezas difícilmente pueden encajar, sobre todo cuando se quiere hacer con ellas un Sistema de psicología entre la simplificación de la metáfora mecanicista y la ingenuidad de las facultades eternas, y cuando además es preciso suplir el intelectualismo propio de la discusión sobre el entendimiento con una "ciencia natural de las emociones" a la que aún le falta la clave de la Teoría de la Evolución.

4.2. Bain y Ward

Mientras que la pasividad en la formación de los agregados mentales y, consecuentemente, el sensismo o intelectualismo eran notas esenciales del programa asociacionista, John Stuart Mill y, especialmente, Alexander Bain comienzan con una reivindicación genérica de la actividad.

No puede ser este el lugar para una revisión, ni siquiera medianamente exhaustiva, de la obra de Bain, pero sí es preciso al menos enumerar aquí el conjunto de ideas que encierran una crítica (explícita o latente) al programa asociacionista, y que han llevado a Robinson, en su prefacio a "*Las Emociones y La Voluntad*" de Bain (1977), a decir que este autor nos ofrece el primer sistema de la tradición empirista que no parece inverosímil, gracias a la introducción de elementos que sus antecesores habían evitado o despreciado.

La idea genérica de actividad tiene, en sentido positivo, muchas acepciones, y la que Bain desarrolló, y por la que se le consideró un innovador, está ligada en su origen al contexto fisiológico, como una propiedad de la energía cerebral por la cual tienen lugar, antes que nada, movimientos automáticos que gracias al concurso del Sentido Muscular, de las consecuencias de placer o dolor que dichos movimientos deparan, y de la tendencia natural del organismo a aumentar su actividad cuando la consecuencia es placentera (*principio de la Autoconservación*), contribuyen a generar la actividad mental como superación del automatismo y adquisición de la dirección voluntaria.

La voluntad, de esta manera, se va constituyendo en contexto mental del movimiento, de tal manera que en el sistema de Bain no tiene sentido concebir el movimiento sin su correlato intencional. Es precisamente así como lo que en un principio era actividad cerebral (que el cerebro está siempre funcionando, que su energía espontánea "dispara" automatismos) se ve envuelto en la verdadera acepción psicológica de actividad, en tanto que la explicación del movimiento en un organismo con experiencia, sólo tiene sentido cuando se le presupone alguna forma de representación del objeto-meta.

La asociación, a pesar de las declaraciones de principio del propio Bain, se muestra como *resultado* del proceso más que como su explicación. Las sensaciones, con sus correlatos de "feeling" se van ligando en el seno de este proceso activo.

Frente a la concepción pasiva del sensorio que recibe sensaciones-idea que se unen gracias a la virtud que la fuerza asociativa tiene para discernir lo semejante o lo distinto, Bain pone de partida ciertos *atributos primitivos de la inteligencia*: las capacidades de establecer semejanzas, diferencias y de retener.

Su papel es el mismo que el de aquellas fuerzas asociativas, pero aquí son el modo de operar de la inteligencia, y Young (1970) no deja de ver en ellos un extracto prudente de las viejas facultades.

La inteligencia, pues, no se resuelve en asociación, sino que son sus "poderes" operativos los que generan la asociación como producto.

El origen de las sensaciones está en la actividad del organismo; el conocimiento resulta experiencia consecuente a la acción, y así, las sensaciones musculares dan a conocer propiedades genéricas como la duración o la extensión, y propiedades de los cuerpos, como peso,

velocidad, etc. Con ésto, la imagen o la idea incluyen componentes musculares (concepto que Binet desarrolló como imagen motora), y ésto permitirá establecer un puente entre ideación y movimiento, rompiendo el aislamiento intelectual de las ideas.

Dado su origen, toda idea tendrá una tendencia natural a ejecutarse; existe siempre una disposición (credulidad primitiva) para continuar una secuencia que alguna vez se haya experimentado y para esperar el resultado de acuerdo con aquélla. Esto permitirá comprender que la reinstalación de una imagen fuese origen de la acción y que, a la inversa, el pensamiento tuviese su origen en la acción concreta, aunque Bain lo conceptualiza, sencillamente, como acción suprimida.

El énfasis de Bain en el "poder" de la *discriminación* es un reconocimiento de la esencia relacional-sintética del conocimiento en la línea de Hamilton y Kant: el conocimiento es de relaciones, no de absolutos; ninguna impresión mental puede ser llamada conocimiento sino en cuanto coexiste con otra a la que se pueda comparar.

Para Bain hay ciertamente sensaciones simples, unidades, pero el conocimiento no se reduce a ellas ni a su "copia débil", sino que es preciso que operen los "poderes" de asemejar y diferenciar.

Por el contrario, frente a Hamilton, Bain no puede aceptar el concepto de Reconstrucción. Todavía pesa en él la visión atomista de que las unidades, independientemente de su génesis activa, son discretas, y por tanto pueden reinstalarse tal cual en la conciencia.

La tensión entre el punto de vista empirista que exige la construcción siempre de abajo arriba y el proceder sintético del conocimiento, en las tradiciones escocesa y kantiana, le obliga a oscilar entre la sensación limpia, reinstalable, y la idea generada por obra de las facultades.

El rango teórico de la asociación se mueve al mismo compás, entre la pretensión reductora y la subordinación a las facultades.

Así, la inteligencia quiere resolverse en asociación, pero la asociación acaba siendo regulada por los atributos primitivos de la inteligencia. Las emociones quieren resolverse en asociación, pero, puesto que los datos sensoriales no ofrecen la emoción, debe encontrarse en el sujeto al menos la posibilidad de introducir los correlatos de placer/dolor y, sobre esta base, sin una perspectiva evolutiva, se debe

conceder la razón a Ribot (1877) cuando juzgó que el tratamiento de las emociones por parte de Bain era la parte menos afortunada de su obra.

Efectivamente el asociacionismo no tiene de dónde sacar las emociones, y en ésto, la crítica de Spencer deja a Bain inevitablemente como "uno de los antiguos".

Bain, en definitiva, realiza una tipología de las emociones de sus conciudadanos, pero para corregir el peligro de vulgar utilitarismo que se podría deducir del único principio de placer-dolor como base de la emoción, introduce aquel viejo "poder" al estilo escocés llamado "Moral Sense".

Por último, también la espontaneidad quiere resolverse en energía nerviosa, pero ya se ha visto cómo su verdadera función es generar (dando un salto conceptual) la espontaneidad psicológica efectiva.

Llegados aquí, comprenderemos por qué la crítica de Ward necesita fundarse en el resultado del esfuerzo de Bain (majestuoso pero inestable) para invertir todo el esquema.

El concepto de *atención* de Ward, aunque cercano al de Bain en cuanto a su funcionamiento, se propone como una *cualidad originaria* - con un trasfondo filogenético- e *irreductible*, porque es la condición para discriminar los sentimientos de placer o dolor que se dan en el continuo sensorial, y para producir en él los cambios sobre los que se va construyendo la voluntad. Con ésto, Ward elimina definitivamente la ambigüedad de Bain, y puede defender que la asociación no es el resultado de la exposición pasiva, sino *el trabajo de la atención*.

La idea que subyace supone la negación de lo que queda en Bain de atomismo sensista: la exposición pasiva produciría un continuo sensorial infinitamente variable en donde ni siquiera podrían surgir las sensaciones como elementos claros y aislados.

Ward, por tanto, distingue la asociación como *fenómeno resultante* (que no niega), de la asociación como *principio explicativo* (que sí niega) y diferencia un *nivel temporal-empírico* donde sí hay elementos (pasos, ensayos) de un *nivel esencial* donde el contenido mental, aunque precisó de aquellos pasos, no está compuesto de ellos. Los átomos, en su caso, pueden ser el producto final, no el punto de partida.

Bain, como Moisés, había hecho un largo camino llevando a la psicología británica hacia una fase postasociacionista, pero no entró. Si lo juzgamos por lo que declaró que iba a hacer, comprenderemos que no entró por convicción. Si lo juzgamos por lo que hizo frente a Hume, Hartley o James Mill, difícilmente podremos llamarlo asociacionista.

5. CONCLUSIONES

Nuestra búsqueda de criterios para la definición del asociacionismo ha recorrido un paradójico camino, puesto que ha resultado inevitable (pedido por la propia lógica de la historia) indagar los principios antiasociacionistas para llegar a saber qué es el asociacionismo desde un punto de vista interno a la psicología, no sólo como declaración de principios.

Lo primero que se nos presenta, pues, y debe ser tenido en cuenta al hablar del tema, es este *aspecto dialéctico* que impide utilizar "el asociacionismo" como seña de identidad clara y distinta, puesto que la común imagen de una historia del asociacionismo clara y distinta es sencillamente falsa. (Importa señalar que esta falsedad es solidaria con el tradicional "falseo" de Wundt o de Kant para la historia de la psicología.).

Así, el procedimiento más fiel para presentar la historia del asociacionismo sería seguir *el camino inverso a Warren* (1921), es decir, no tratar de demostrar cómo todo puede suponer un avance que refuerza la posición asociacionista, sino presentarla como *un intento siempre fallido* por su propia imposibilidad interna.

Por eso, como se ha dicho, la defensa del asociacionismo estricto como un amplio proyecto corresponde a Hume, Hartley (que intenta convertir la acción a distancia, fenoménica, propia de la atracción de ideas, en acción por contigüidad) y James Mill, mientras que las imposibilidades conceptuales del sistema se van revelando en los demás autores.

Visto así se comprenderá mejor lo evanescente de la tradición que, paradójicamente, estaría siempre avanzando a través de sus propios detractores, fortaleciéndose al asumir los principios incompatibles de sus oponentes.

Buena parte de la oposición conceptual, como se ha mostrado, proviene de la filosofía escocesa. Por ello, el que sean escoceses algunos de los máximos "animadores" del asociacionismo no es tan raro como parece, sino condición misma del problema.

Seguir el camino inverso a Warren supone también plantearse el problema de la identificación de la *unidad histórica de análisis*, una vez comprobadas las dificultades para mantener "escuela asociacionista" como unidad histórica adecuada.

Una escuela debe ser definida por el cuerpo de conocimiento que la forma (incluyendo tanto el conocimiento positivo como el sistema de problemas que son su contexto). Cuando este cuerpo no logra existir; cuando el proyecto, para progresar, necesita asimilar principios contradictorios, negar sus fundamentos, entonces el historiador está obligado a distinguir lo que es una voluntad de escuela (según la cual varios autores coinciden en el proyecto, en la declaración de principios) de lo que en realidad pueda ser la unidad adecuada de análisis histórico.

Los personajes, más allá de la voluntad, de las pretensiones, están movidos por la lógica del tema. Es esta lógica la que nos debe proporcionar la clave para comprender el desarrollo del tema y dar con la unidad de análisis, aunque finalmente ésta no coincida con la apariencia (la "escuela") inicial.

Sólo una elección ideológica hace que el historiador se obligue a demostrar la adecuación de una idea inicial de escuela. La práctica de este método acrítico (sin duda reforzada por perspectivas externas de la historia de la ciencia, psicólogos y, en especial, sociólogos), arroja como resultado esas historias de la psicología con apariencia de museo de cera (la de Shakian, 1982, es un ejemplo) donde conviven figuras de mil procedencias diferentes, sin relacionar en absoluto, y donde sucede que quien pasea entre ellas acaba por tomar partido por "la que más le gusta", dado que no se ofrecen los recursos para una mirada sintética. Pero el laberinto de problemas de la psicología encuentra su sentido precisamente en la *relación* (de la que forma parte la proyección en la historia), no en la compartimentación. No se trata, diríamos, de escoger ninguna pieza, porque estamos delante de algo parecido a un motor, o a su proyecto.

Por lo que toca a nuestro tema, el curso de la psicología de la asociación (en el sentido amplio de Aristóteles), no es en absoluto reductible a la etiqueta de escuela, a "asociacionismo". Por el contrario,

éste, en sentido estricto, es un momento (límite, subversivo, y más bien fugaz) del sistema de problemas que plantea la psicología de la asociación. Lo que se toma como "parte" del asociacionismo (sobre todo Brown, J. S. Mill y Bain) es precisamente parte del *obligado* regreso (obsérvese que los autores quieren ser asociacionistas) al marco amplio de problemas, donde la asociación no puede hipostasiarse como principio explicativo absoluto.

En este marco parece obligado describir a la asociación misma como un momento de un proceso en el que habrá de ser negada, es decir, descompuesta, para reconstruirla posteriormente otra vez, como nueva apariencia, como fenómeno. El proceso necesita justificar su acción mediante productos, plasmaciones, concreciones que es preciso poder definir en un momento dado.

A la vez, el proceso exige, en un segundo momento, el "reciclaje", la operación y transformación de aquellas concreciones momentáneas.

Aristóteles se limita a establecer esta doble condición, poniendo junto al fenómeno asociativo, pasivo (dada la idea de "blanco" sucedía en Aristóteles la idea de "niebla"), la memoria activa (la que busca añadiendo un principio rector al tren automático de ideas asociadas).

Pero Aristóteles avanza poco en el establecimiento de la necesaria relación circular, es decir, en el proceso por el cual se genera una descomposición del fenómeno (inicialmente unidad indivisible desde el punto de vista del tren del que forma parte) estableciendo nuevas semejanzas, nuevas contigüidades, produciendo nuevas relaciones en definitiva.

Así, la contigüidad y la semejanza pueden seguir siendo leyes, pero sólo a través de su uso activo. La objetividad que tiende a confundirse con la pasividad sólo podría ser vista, según lo dicho, como un producto, como una fase (en general la teoría del hábito o la automatización en sus diversas formas; Helmholtz, Lewes, etc....). Los elementos (el contenido) son las plasmaciones momentáneas de un proceso que puede volver a reciclarlas. Acto y contenido reaparecen como *conjugados* en un marco general cuya lógica interna se impone al asociacionismo por vía escocesa y kantiana.

La polémica fecunda profundamente la psicología británica, arrojando como resultado por un lado la obra de Bain, con su cúmulo de

sugerencias, y por otro la nueva visión de Wrd, cuya modernidad es comparable a la de Wundt.

Nuestro asociacionismo queda pues ubicado en *la tradición británica*, como una fase que ha de desencadenar una amplia revisión. El *empirismo* fue su caldo de cultivo, pero el impacto *de la nueva ciencia* fue su imprescindible catalizador, porque ofrecía una imagen prestigiosa, prometedora, sobre la que fue posible la evolución de la obra de Hume.

Con el descrédito del racionalismo, el problema de fundamentar de nuevo el conocimiento conllevaba dimensiones epistemológicas y psicológicas indiferenciadas, y se percibía, dentro del contexto general de *la filosofía de la Ilustración* (Cassirer, 1943) como la segunda gran tarea a realizar, una vez dominada victoriosamente la naturaleza.

El origen y crecimiento del conocimiento y el desarrollo de la mente son entonces tema correlativos. Es tentador fijarse en la *dimensión evolutiva* que presenta esta pregunta por la mente y el conocimiento propia de la Ilustración. Al hacerlo podemos percibir mejor el matiz que el asociacionismo programático añade al empirismo (que únicamente solicita el carácter experiencial de la idea): para el asociacionismo *la perspectiva evolutiva se reduce a agregación*. Dicho de otro modo, la idea predominante sobre el conocimiento es continuista; *no hay cambios cualitativos* que explicar (véase su actualidad en conceptos tales como "repertorio de respuestas" o "historia de reforzamiento").

Esta visión es la que se opone a lo largo de la historia, en distintos ámbitos, a las teorías para las que la mente no es sólo *una* estructura sino *un conjunto* de estructuras. Por ejemplo, se opone a la idea de facultad, a la localización de funciones (y por consiguiente a la diversidad de los procesos), a la jerarquización de funciones, a la idea de fases de desarrollo, etc.

Por otra oparte el asociacionismo, hasta J. Mill, tiende a asimilar y confundir dos niveles distintos, el *fisicalista* y el *fenoménico*, en tanto que exige que cada uno de los contactos discretos, observables, entre sujeto y objeto, tenga una contrapartida fenoménica también discreta, una "traza" primordial, indivisible, tal que pueda identificarse en cualquier agregado posterior.

En este punto convergen los dos problemas límite del programa asociacionista: *la eliminación de estructuras* (sincrónicas y diacrónicas)

en favor de la *defensa del elemento* (especialmente la sensación como dato discreto). El atomismo y la pasividad, a imagen del cosmos, subyacen a la visión de todo el proceso.

6. BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1983.
- ARISTOTELES, *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados breves de Historia Natural*, Gredos, Madrid, 1987.
- BAIN, A., *The Senses and the Intellect*. En D. Robinson (ed.): *Significant Contributions to the History of Psychology (1750-1920)*, Vol. IV, University Publications of America, Washington, 1977.
- BAIN, A., *The Emotions and the Will*. En D. Robinson (ed.): *Significant Contributions to the History of Psychology (1750-1920)*, Vol. V, University Publications of America, Washington, 1977.
- BAIN, A., "Mr. James Ward's 'Psychology'", *Mind*, 44 (1886), 457-477.
- BLUMENTHAL, A.L., "A Reappraisal of Wilhelm Wundt", *American Psychologist*, 30 (1975) 1081-1086.
- BLUMENTHAL, A.L., "The founding father we never knew", *Contemporary Psychology*, 24 (1979) 449-453.
- BLUMENTHAL, A.L., *Wilhem Wundt and Early american psychology. A clash of cultures*. En R. W. Rieber (ed.): *Wilhelm Wundt and the making of a scientific psychology*, Plenum Press, New York, 1980.
- BORING, E.G., *Historia de la Psicología Experimental*, Trillas México, 1980.
- BRETT, G.S., *Historia de la Psicología* (ed. revisada por R.S. Peters), Paidós, Buenos Aires, 1963.
- BRETT, G.S., *Associationism and "act" Psychology. A Historical retrospect*. En Murchison, C.: *Psychologies of 1930*, Worcester, Mass., Clark Univ. Press, pp.39-55.
- BRICKE, J., "Hume's Association Psychology", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, X, 4 (1974) 397-410.

- CANGUILHEM, G., *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, Avance, Barcelona, 1975.
- CASSIRER, E., *La Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1943.
- DREVER, J., "On the Non-Existence of Associationism", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, 2 (1965) 123-129.
- FUENTES ORTEGA, J.B., *El aprendizaje como contexto determinante de la Psicología: algunas observaciones histórico-epistemológicas*. Ponencia presentada a las II Jornadas de Psicología, Oviedo, 1985.
- HAMILTON, W., *Lectures on Metaphysics*, Gould & Lincoln, Boston, 1859.
- HUME, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, Orbis, Barcelona, 1984.
- HUMPHREY, G., *Psicología del pensamiento, teorías e investigaciones*, Trillas, México, 1978.
- KLEIN, D.B., *History of Scientific Psychology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970.
- KLEMM, O., *Historia de la Psicología*, Jorro, 1919.
- LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding*. En: Great Books of the Western World, vol.35, Enciclopedia Britannica, 1952.
- MANIUO-VAKALI, M., "Some Aristotelian Views on Learning and Memory", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, X, 1 (1974) 47-55.
- MILL, J., *Analysis of the phenomena of the human mind*, London, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1869.
- MILL, J.S., *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans, Green, 1889.
- MURPHY, G. & KOVACH, J.K., *Historical introduction to modern psychology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976 (6ª ed.).
- MURRAY, D.J., *A history of western psychology*, Prentice Hall, 1983.
- NEWTON, I., *Optica* (Ed. de Carlos Solís), Madrid, Alfaguara, 1977.

- NEWTON, I., *Principios matemáticos de la Filosofía Natural y su Sistema del Mundo* (Ed. de A.Escohotado), Madrid, Editora Nacional, 1982.
- PASTORE, N., "Reevaluation of Boring on Kantian Influence, Nineteenth Century Nativism, Gestalt Psychology and Helmholtz", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, X, 4 (1974).
- RADA, E. (Ed.), *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus, 1980.
- RIBOT, T., *La psicología inglesa contemporánea; escuela experimental*, Salamanca, Biblioteca Salmantina, 1877.
- SAHAKIAN, W., *Historia y Sistemas de la Psicología*, Madrid, Tecnos, 1982.
- SETH, A., *Scottish Philosophy. A comparison of the Scottish and german answer to Hume*, Edinburgh, William Blackwood & Sons, 1899.
- SOLIS, C., "La fuerza de Dios y el éter de Cristo. La explicación de la interacción a través del espacio en la filosofía de la naturaleza de Newton", *Sylva Clius*, 2 (1987).
- WARD, J., "Psychology". En D. Robinson (Ed.): *Significant Contributions to the History of Psychology (1750-1920)*, Vol. VIII, University Publications of America.
- WARREN, H.C., *A History of the Association Psychology*, Charles Scribner's sons, NY, 1921.
- WATSON, R.I., *The great psychologists*, NY, J.B. Lippincott Company, 1978.
- YOUNG, R. *Mind, Brain & Adaptation in nineteenth century*, London, Claredon Pres, 1970.